

ΧΩΡΟΣ ΚΑΙ ΣΥΜΒΟΛΙΚΑ ΣΥΣΤΗΜΑΤΑ ΤΑΦΗΣ

Το παράδειγμα του Νυμφαίου Φλώρινας

Οι ανθρώπινες κοινωνίες παράγοντας πολιτισμό δημιουργούν κώδικες επικοινωνίας λεκτικούς ή μη χρησιμοποιώντας τους τόσο για τις μεταξύ τους σχέσεις στο πραγματικό, στο συμβολικό και στο φαντασιακό επίπεδο, όσο και στη διαλεκτική σχέση ανθρώπου/φύσης¹. Τέτοιες μορφές επικοινωνίας μπορούν να ανιχνευθούν σε διάφορα συμβολικά συστήματα που αφορούν τις ανθρώπινες σχέσεις και εκφράζουν την κοσμοθεωρία ενός πολιτισμού, όπως μύθος, έθιμα, τελετές, τέχνη αλλά και οργάνωση κοινωνικού χώρου².

Αναζητώντας τους θεωρητικούς δρόμους μέσα από τους οποίους ένας ανθρωπολόγος θα μπορούσε να αναδείξει τα στοιχεία που έδωσαν μορφή και περιεχόμενο σε ένα τέτοιο συμβολικό σύστημα, όπως είναι τα συμβολικά συστήματα ταφής, οδηγείται αναπόφευκτα μέσα από τα μονοπάτια που χάραξαν τόσο η δομική ανθρωπολογία, η σημειωτική αλλά και η πολιτισμική οικολογία, ή η νεομαρξιστική θεωρία. Όλες αυτές οι προσεγγίσεις συγκλίνουν ως προς ένα τουλάχιστον σημείο: υποδεικνύουν αρχές, μοντέλα και δομές, γνωστικές κατηγορίες και λογικές και σε μικρότερο βαθμό σχέσεις, στρατηγικές και πρακτικές. Μια ερμηνευτική όμως προσέγγιση παράλληλα με τις προηγούμενες θα μπορούσε ενδεχομένως να υποδείξει τον τρόπο διαπλοκής και συμβόλων και το πως αυτά θιώνονται και ερμηνεύονται από τους ίδι-

ους τους πρωταγωνιστές του κάθε πολιτισμού. Έτσι τα συμβολικά αυτά συστήματα μεταφέρουν και μηνύματα που σχετίζονται μεταξύ άλλων και με τις ιδιαίτερες εκείνες συνθήκες ανάπτυξης (ιστορικές συγκυρίες, διαδικασίες μακράς διάρκειας) αυτών των σχέσεων, αλλά και με τον τρόπο με τον οποίο οι παράγοντες-πρωταγωνιστές του κάθε πολιτισμού τα χρησιμοποιούν δημιουργώντας τις ιδιαίτερες “πρακτικές” (*habitus*), που αφορούν τόσο στις διάφορες μορφές συμπεριφοράς, νοοτροπίας αλλά και συναισθηματικής έκφρασης.³

Πρόκειται για μια έρευνα, που αναζήτησε τις κοινωνικοπολιτισμικές αιτίες που διαμόρφωσαν το νεκροταφείο ενός χωριού της Δυτικής Μακεδονίας με σκοπό τη σύνταξη συμβουλευτικής έκθεσης, που θα βοηθούσε στην αναστήλωση του χώρου από αρχιτέκτονες και την ανάδειξή του σε μνημειακό χώρο του χωριού.

Η έρευνα πραγματοποιήθηκε στο νεκροταφείο Νυμφαίου Φλώρινας και έγινε με πρωτοβουλία και χρηματοδότηση του επιχειρηματία Γ. Μπουτάρη που κατάγεται από το χωριό.

Η περιορισμένη διάρκεια της έρευνας (άνοιξη-καλοκαίρι 1992) δεν μας έδωσε τη δυνατότητα διεξοδικής και συστηματικής καταγραφής αυτών των “πρακτικών” αλλά και την επέκτασή μας σ’όλες αυτές τις μορφές έκφρασης και συναισθήματος, πεδία, στα οποία μια τέτοια μελέτη μπορεί και οφείλει να επεκταθεί. Προ-

σεγγίσαμε ωστόσο το θέμα των συμβολικών συστημάτων ταφής στην κοινωνία του Νυμφαίου μέσα από την εξέταση τριών ειδών σχέσεων: σχέση ανθρώπου/χώρου, ζωντανών/πεθαμένων, ανθρώπων/συμβόλων⁴. Η πρώτη σχέση περιλαμβάνει την αναζήτηση, αφ' ενός της οργάνωσης του χώρου αλλά και της χρήσης του σε πραγματικό και συμβολικό επίπεδο (οικονομία, οργάνωση του οικιστικού και παραγωγικού χώρου, μετακινήσεις κλπ), μέσα σε μια, όσο το δυνατόν μακρά διάρκεια. Η δεύτερη σχέση προσπαθεί να αναδείξει, στα πλαίσια της κοσμοθεωρίας των ανθρώπων αυτών, τις αντιλήψεις και τις πρακτικές για τη μετά θάνατον ζωή, ενώ η τρίτη αναζητά τον τρόπο, με τον οποίο οι παράγοντες αυτής της κοινωνίας παράγουν και κάνουν χρήση των συμβόλων τους και σε άλλες πρακτικές πέρα από αυτές που συνδέονται στενά με τον θάνατο και την ταφή.

Το νεκροταφείο είναι ο κατ' εξοχήν χώρος όπου εγγράφονται τα συμβολικά συστήματα ταφής, χώρος οριζόμενος πραγματικά, ιδεατά αλλά και ιδεολογικά από κανόνες, σχέσεις, συνθήκες και πρακτικές που αντικατοπτρίζουν, εκφράζουν, καθορίζονται ή καθορίζουν την κοινωνικο-πολιτισμική οργάνωση μιας κοινωνίας. Έτσι το νεκροταφείο αποτέλεσε σημείο εκκίνησης αλλά και κεντρικό άξονα των παρατηρήσεών μας.

Η έρευνα επεκτάθηκε και στη συλλογή δεδομένων που αφορούσαν την οργάνωση του χώρου των νεκροταφείων, τόσο κοινωνιολογικού όσο και πολιτισμικού χαρακτήρα. Η κατανόηση του κοινωνικού τρόπου οργάνωσης ωστόσο και της κουλτούρας αυτών των ανθρώπων, μας οδήγησαν στην αναζήτηση της ιστορικής πορείας του χωριού, τόσο μέσα από τη μνήμη των ανθρώπων όσο και από τις γραπτές μαρτυρίες.

Το Νυμφαίο (Νεβέστα ή Νέβεσκα) είναι ένα χωριό βλάχων της επαρχίας Φλώρινας και βρίσκεται σε μια πλαγιά του Βίτσι σε 1360μ. υψόμετρο. Για τον τρόπο δημιουργίας του χωριού δεν υπάρχουν ιστορικές μαρτυρίες και οι ερμηνείες κινούνται στο χώρο της μυθιοστορίας⁵. Οι μαρτυρίες των κατοίκων χρονολογούν τη δημιουργία του χωριού εδώ και 200 χρόνια, μετά την καταστροφή της Μοσχόπολης (1769). Είναι προφανές, ότι στη θέση αυτή προηγουμένως υπήρχε κάποιος γεωργοκτηνοτροφικός πυρή-

νας, γεγονός που καταμαρτυρείται κυρίως από τα τοπωνύμια του χώρου που αναφέρονται σε αγρούς, αλώνια, στάνες, ξέφωτα κλπ.⁶.

Οι Μοσχοπολίτες ήρθαν στο χωριό ήδη αστικοποιημένοι, γεγονός που οδήγησε στην σχεδόν εξ' ολοκλήρου αστικοποίηση του χωριού. Στην περίοδο της ακμής του χωριού, γύρω στα μέσα του 19ου αι, διακρίνουμε τρία κοινωνικά στρώματα: ένα στρώμα πλουσίων εμπόρων που είχαν τις επιχειρήσεις τους στην Αίγυπτο ή στην κεντρική Ευρώπη, εμπορευόμενοι κυρίως βαμβάκι, καπνό κλπ, το στρώμα των "ισναφιών", που ήταν κυρίως χρυσοχόοι και περιόδευαν στην κεντρική και δυτική Μακεδονία όπως και έμποροι, που είχαν τα μαγαζιά τους στο Νυμφαίο (ραφτάδες, μανάβηδες κλπ) και μια τρίτη κατηγορία, που περιελάμβανε τους εισοδηματικά φτωχότερους κατοίκους, που ήταν κυρίως αγωγιάτες και ξυλοκόποι. Μέχρι τον πόλεμο του '40, που λίγο ως πολύ υπήρχε αυτή η τάξη πραγμάτων στο χωριό, κανείς δεν ασχολούνταν με τη γεωργία και την κτηνοτροφία. Τα πάντα εισάγονταν στο χωριό, από σιτάρι και λαχανικά μέχρι τα σταφύλια για την παραγωγή του τσίπουρου.

Στην περίοδο της ακμής του χωριού η οικονομική διαφοροποίηση επέφερε και την κοινωνική διαστρωμάτωση της κοινωνίας, η οποία πήρε τη μορφή τάξεων. Το γεγονός αυτό επιβεβαιώνεται πρώτα απ' όλα από την έλλειψη γαμήλιων ανταλλαγών μεταξύ αυτών των στρωμάτων, που υπαγορεύονταν από το καθορισμένο ύψος των γαμήλιων παροχών για κάθε ομάδα. Η κοινωνική αυτή διαστρωμάτωση αντανακλούνταν ακόμη και στον τρόπο κατασκευής των σπιτιών (υλικά, ύψος, διακοσμητικά στοιχεία κλπ), αλλά και στο τρόπο που αυτά διατάσσονται στον οικιστικό χώρο: τα αρχοντόσπιτα για παράδειγμα συναντώνται στο υψηλότερο μέρος του χωριού ενώ τα φτωχόσπιτα στο χαμηλότερο⁷.

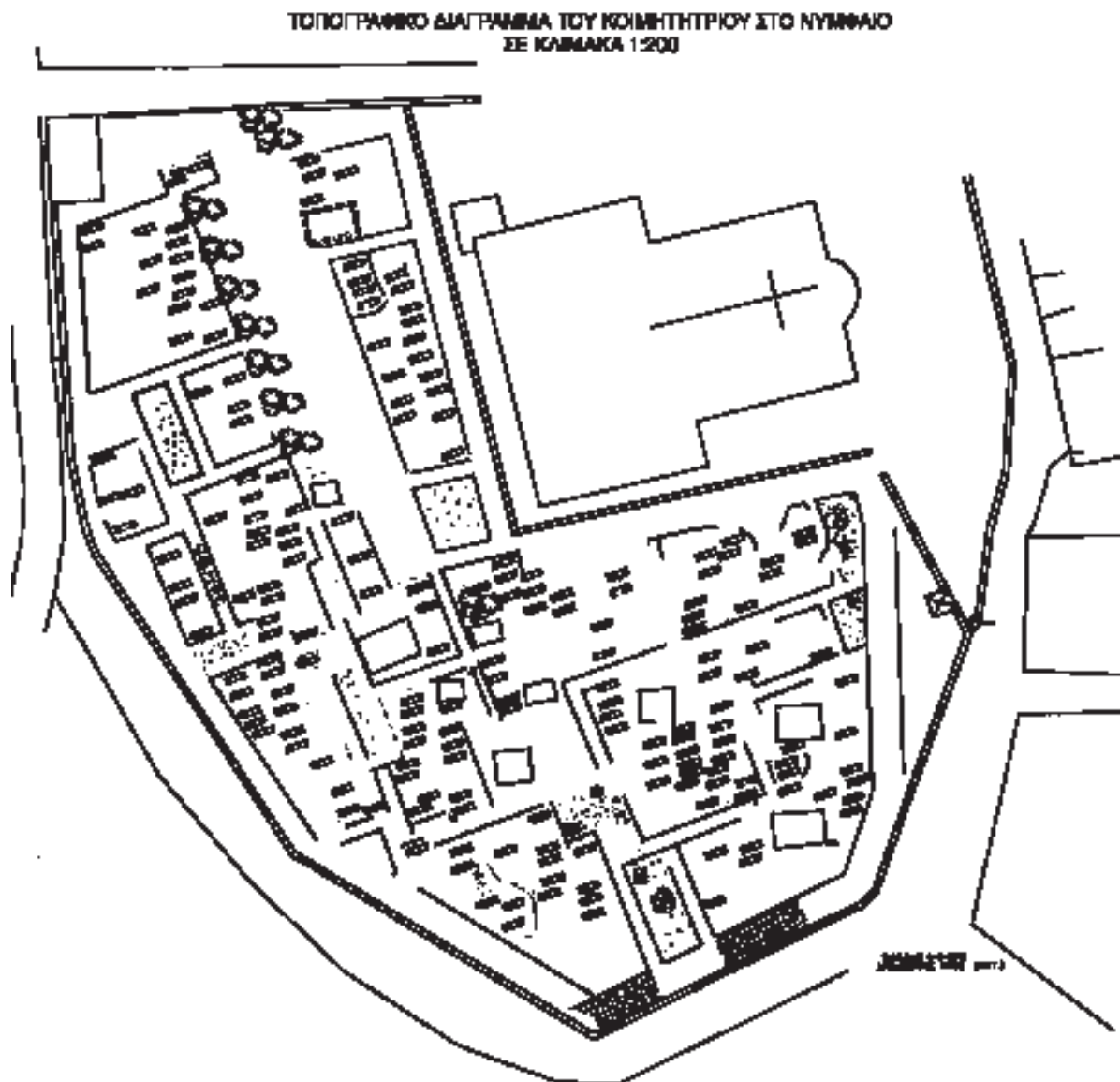
Το χωριό είναι κτισμένο αμφιθεατρικά έχοντας νοτιοανατολικό προσανατολισμό και διασχίζεται από ένα κεντρικό δρόμο, που από τα νότια -είσοδο του χωριού- οδηγεί στα θόρεια. Από την είσοδο και μέχρι το κέντρο του χωριού ο δρόμος ονομάζεται *cale di coduru*, που σημαίνει "ο δρόμος του μεσοχωριού". Από το κέντρο και μετά ο δρόμος στρέφεται προς τα ανατολικά και οδηγεί στην περιοχή που ονομά-

ζεται *costa* δηλαδή “πλαγιά”, απόπου και η ονομασία αυτού του δρόμου, *cale di costa*.

Εκατέρωθεν του δρόμου αυτού είναι κτισμένα τα σπίτια, τα πλουσιότερα των οποίων φαίνεται να βρίσκονται στο βόρειο μέρος του χωριού (πάνω) σε αντίθεση με τα σπίτια των φτωχότερων οικογενειών, που βρίσκονται στο νότιο μέρος (κάτω). Δεν φαίνεται λοιπόν να υπήρχαν ξέχωρες συνοικίες με σαφή γεωγραφικά όρια που να αντιστοιχούσαν γεωγραφικά στο πάνω/κάτω μέρος του χωριού, εκτός φυσικά από τον προηγούμενο διαχωρισμό φτωχοί/πλούσιοι. Υπάρχουν ωστόσο κάποια τοπωνύμια, ενδεικτικά για την εσωτερική διάρθρωση του οικιστικού χώρου: Τα Λινούρια, στην είσοδο του χωριού, που ερμηνεύεται ως τόπος καλλιέργειας λιναριού σε παλαιότερες εποχές, *coduru* που στα βλάχικα σημαίνει “κομμάτι πίτας” και “μεσοχώρι” και ονομάζεται ο χώρος των μαγαζιών του χωριού, και *costa* (πλαγιά) στο ανατολικό άκρο του χωριού. Τα τρία αυτά τοπωνύμια δηλώνουν αντίστοιχα τρεις κατηγορίες/σημεία σε μια σημειολογική προσέγγιση του χώρου του χωριού. Λίγο μετά την είσοδο του χωριού, πάνω σε ένα ύψωμα στα δυτικά και πάνω από τα Λινούρια, βρίσκεται η σημερινή εκκλησία του χωριού μαζί με το νεκροταφείο. Κατά μήκος της νότιας και δυτικής πλευράς της εκκλησίας βρίσκονται οι τάφοι του νεκροταφείου σε σχήμα Γ (βλ. τοπογραφικό). Η τελευταία διαμόρφωση του χώρου του νεκροταφείου χρονολογείται το 1911. Στο Νυμφαίο το νεκροταφείο ονομάζεται *mirmintu* που προέρχεται από το *monumentum* και σημαίνει μνημείο (Κατσάνης, 1990) ή *grobe* που σημαίνει τάφοι. Η πληροφορία, που αναφέρεται από έναν μελετητή των τοπωνυμίων του χωριού, σύμφωνα με την οποία τα νεκροταφεία ονομάζονται και *coduru*, δηλ. όπως και το μεσοχώρι αλλά και το κομμάτι πίτας, δεν επιβεβαιώθηκε κατά τη διάρκεια της δικής μας έρευνας.

Στη μεθολογική προσέγγιση της επιτόπιας έρευνας μας απασχόλησε τόσο η σχέση του νεκροταφείου με τη γενικότερη οργάνωση του χώρου, όσο και η οργάνωση του χώρου του ίδιου του νεκροταφείου στα πλαίσια των γενικών και ιδιαιτέρων κανόνων αλλά και πρακτικών που το χαρακτηρίζουν. Και στις δύο περιπτώσεις ιδιαίτερη βαρύτητα δόθηκε στις “ερμηνείες” των ίδιων των κατοίκων.

Οι “ερμηνείες” των κατοίκων θέλουν το νεκροταφείο χωρισμένο όπως και τις συνοικίες του χωριού, παρόλο που η έρευνα δεν έδειξε τον διαχωρισμό των συνοικιών. Η μόνη εμφανής διάκριση ήταν αυτή πάνω και κάτω του δρόμου, όπου στο πάνω μέρος υπήρχαν τα πλούσια σπίτια και στο κάτω τα φτωχά. Η κλίση ωστόσο του εδάφους των νεκροταφείων υποδείκνυε έναν ακόμη διαχωρισμό των νεκροταφείων στο λόγο των ανθρώπων όπου στο πάνω μέρος τους ήταν οι πλούσιοι τάφοι και στο κάτω οι φτωχοί. Μια σειρά από διακοσμητικά στοιχεία (αγάλματα αγγέλων, πουλιά, υψοσμάτα ανάγλυφα στους μαρμαρίνους τάφους κ.α.) μαρτυρούν την εύπορη κατάσταση του θανόντος. Η ύπαρξη ενός οικογενειακού τάφου μιας πλούσιας οικογένειας στο πιο χαμηλό σημείο του χώρου μας οδήγησε στην αναζήτηση μη συνειδητών μορφών ερμηνείας, αφού οι ερμηνείες των κατοίκων αδυνατούσαν να δώσουν απάντηση. Ο συνδιασμός των δεδομένων που προέκυψαν από τη μελέτη του τοπογραφικού του νεκροταφείου και τη θέση των σπιτιών στο χώρο του χωριού έδειξε, ότι η διάταξη των τάφων στο χώρο των νεκροταφείων ακολουθεί τη διάταξη των σπιτιών γύρω από τον άξονα του κεντρικού δρόμου που διασχίζει το χωριό (βλ. τοπογραφικό χωριού). Και εδώ όπως και στο χωριό κρατείται η κλίση του εδάφους που δίνει την κεντρική διάκριση πάνω/κάτω, όπου ο πάνω μαχαλάς των πλουσίων ο κάτω μαχαλάς των φτωχών, διαφορετικός όμως είναι ο προσανατολισμός: όπου ανατολή στο χωριό γίνεται βορράς στο νεκροταφείο ενώ βορράς γίνεται η δύση, η δύση νότος και ο νότος ανατολή. Έτσι οι τάφοι στο κάτω άκρο του νεκροταφείου αντιστοιχούν είτε στα σπίτια του κάτω μαχαλά, είτε στα σπίτια που βρίσκονται πάνω στο δρόμο, στην είσοδο του χωριού και ανήκουν σε εύπορες οικογένειες. Συνήθως είναι η πρώτη κατοικία της οικογένειας, που καθορίζει και την ταφή στον αντίστοιχο χώρο του νεκροταφείου. Έτσι, αποτελεί εξαίρεση η περίπτωση οικογενειακού τάφου στο κάτω μέρος του χώρου, τη στιγμή, που πρόκειται για παρακλάδι μιας μεγάλης και πλούσιας οικογένειας του χωριού, της οποίας το πρώτο σπίτι βρίσκεται στον πάνω μαχαλά, ενώ το μεταγενέστερο βρίσκεται πάνω στο δρόμο στην είσοδο του χωριού. Η εξαίρεση όμως αυτή μας επέτρεψε να εντοπίσουμε τη



*Εικ. 1. Τοπογραφικό διάγραμμα του κοιμητηρίου στο Νυμφαίο
Fig. 1. Geodetical plan of the cemetery at Nymphaion*

λογική διάταξης αυτής της κοινωνίας, μια γνωστική κατηγορία εξαιρετικά χρήσιμη που μας βοηθά στην κατανόηση του τρόπου με τον οποίο συμβολοποιούν και χρησιμοποιούν τα σύμβολα αυτά: το νεκροταφείο βρίσκεται στην είσοδο του χωριού, οργανώνεται γύρω από τον άξονα του δρόμου και η είσοδος σ' αυτό αντιστοιχεί με την είσοδο στο χωριό.

Στα πλαίσια μιας κοινωνιολογικής ανάλυσης της οργάνωσης του χώρου του νεκροταφεί-

ου αναζητήσαμε τον τόπο στον οποίο θάβεται ο καθένας, στον τόπο τον οποίο καταλαμβάνει στο χώρο. Η έρευνα έδειξε τα εξής:

“Ο καθένας θάβεται μαζί με τους συγγενείς του”. Όπου συγγενείς θεωρούνται οι συγγενείς εξ αίματος, εξαιρούνται βεβαίως οι γυναίκες, που, ως εξ αγχιστείας συγγενείς, θάβονται όπου και οι άνδρες τους. Οι τάφοι, που γειτονεύουν, ανήκουν έτσι σε συγγενικά πρόσωπα. Υπάρχουν όμως και οι οικογενειακοί τάφοι,

συνήθως πλουσιών οικογενειών, που περιλαμβάνουν αρκετά συγγενικά πρόσωπα.

Η αρχή της συγγενικής (εξ αίματος) γειννίας δεν εφαρμόζεται στις περιπτώσεις:

-Περίπτωση αυτόχειρα, ο οποίος αν και έπρεπε να θαφτεί στο πάνω μέρος των νεκροταφείων, εν τούτοις βρίσκεται θαμένος στο πιο χαμηλό κάτω άκρο του νεκροταφείου, δίπλα στην τωρινή ανατολική είσοδό του. Παλιότερα (πριν το 1911) το μέρος αυτό ήταν έξω από τα όρια του χώρου. Είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρον ότι δίπλα στον αυτόχειρα θάφτηκε και η υπόλοιπη οικογένειά του.

-Περίπτωση δυο άτεκνων γυναικών οι οποίες θάφτηκαν μαζί με τους εξ αίματος συγγενείς τους. Σε μια τρίτη περίπτωση που έπεσε στην αντίληψή μας, η άτεκνη γυναίκα θάφτηκε δίπλα στον άνδρα της. Σ'αυτή την περίπτωση επρόκειτο για μια εύπορη οικογένεια.

-Περίπτώσεις "οπιτόγαμπρων" - όπως ονομάζεται στο χωριό η γυναικοτομική εγκατάσταση του άνδρα μετά το γάμο. Σ' αυτή την περίπτωση οι άνδρες ακολούθησαν στην ταφή το σόϊ της γυναίκας τους. Και εδώ όμως παρατηρήθηκαν εξαιρέσεις.

-Περίπτώσεις αβάπτιστων μωρών που θάβονται χωρίς διακριτικά (σταυρό κλπ) στην κάτω άκρη των νεκροταφείων. Μικρά παιδιά 12-13 χρονών άνοιγαν τους τάφους ενώ στη διαδικασία της ταφής δεν παρίστατο ο ιερέας.

-Περίπτώσεις στρατιωτών που σκοτώθηκαν στη διάρκεια του εμφυλίου πολέμου. Και εδώ επίσης δεν υπήρχαν διακριτικά σημάδια.

Σε εντελώς διαφορετικό σημείο, στο άλλο άκρο του χωριού στην costa υπήρχε ένα ρουμάνικο νεκροταφείο, στο οποίο θάφτηκαν οι ρουμάνοι δάσκαλοι που στις πρώτες δεκαετίες του αιώνα κατοικούσαν στο χωριό διδάσκοντας ρουμάνικα στους κατοίκους.

Μια πρώτη παρατήρηση αφορά στην σπουδαιότητα της χωροταξικής διάστασης τόσο στον κόσμο των ζωντανών όσο και των νεκρών μέσα από το σύμβολο του οπιτιού και στη σχέση του με τον δρόμο. Εδώ το οπίτι νοείται στην κοινωνική του διάσταση (οπιτόγαμπροι) ή στην αναπαραγωγική του (άτεκνες μητέρες δε νομιμοποιούνται και δεν τους αποδίδεται το δικαίωμα χρήσης του συμβόλου οπιτιού μετά θάνατον). Το γεγονός της ύπαρξης αρκετών εξαιρέσεων στην περίπτωση των οπιτόγαμπρων φαίνεται να οφεί-

λεται σε λόγους γενικότερης κοινωνικοπολιτισμικής θεώρησης των δυο φύλων και ειδικότερα στην αρχή της ανδρικής κυριαρχίας που απαλλάσει τον άνδρα από τον άτυπο νόμο αυτής της κοινωνίας, που θέλει αντιστοιχία οπιτιού/τάφου, επιτρέποντάς του να επιστρέψει στο σόϊ του, γεγονός που δεν εκλαμβάνεται βεβαίως ως κύρωση όπως στην περίπτωση της άτεκνης γυναίκας. Όμως ο γάμος και η τεκνοποίηση νομιμοποιούν εξ ίσου και τους άνδρες, αφού σε περιπτώσεις αγαμίας θάβονται δίπλα στην αδελφή τους και στους εξ αγχιστείας συγγενείς της. Συγχρόνως κάτι τέτοιο δηλώνει και τον ισχυρό δεσμό μεταξύ αδελφού/αδελφής.⁸

Μια δεύτερη παρατήρηση αφορά στην σπουδαιότητα του συμβόλου-δρόμος. Η σπουδαιότητα του δρόμου ως συμβόλου φαίνεται και στον τρόπο γνωστικής κατηγοριοποίησης που προσλαμβάνει η έννοια δρόμος στη γλώσσα τους, όπου κατέχει ιδιαίτερη θέση τη στιγμή που αποτελεί συνθετικό για πολλά τοπωνύμια όπως ο "δρόμος των μαστόρων". Ο δρόμος είναι ένα από τα κύρια στοιχεία μαζί με τον αγρό, το κουρί, την πηγή, τη βρύση, την κοιλάδα, τη νερομάνα⁹. Ένα από αυτά, το *ara di cale*, παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον, γιατί σχετίζεται άμεσα με το θάνατο. Ένα είδος νερού, αυτό το "νερό του δρόμου" (*ara di cale*) μιας πηγής που βρίσκεται μέσα στο δάσος, πέρα από τη συνοικία *costa* στα ανατολικά του χωριού, βοηθούσε στην ομαλή μετάβαση από τη ζωή στο θάνατο, όταν η ψυχή του μελλοθάνατου δυσκολευόταν να βγει. Έτσι εάν η ψυχή ενός μελλοθάνατου "δυσκολευόταν να βγει", τότε ένα μέλος της οικογένειάς του συνήθως γυναίκα, που άλλοτε συνοδευόταν και από ένα αρσενικό μέλος για το φόβο κυρίως των νεράιδων, ξεκινούσε αμίλητη για το *ara di cale*. Εκεί αμίλητη πάντα μούσκευε το ρούχο του μελλοθάνατου, στη συνέχεια το άφηνε εκεί μαζί με κάποια νομίσματα, έπαιρνε νερό και αμίλητη γυρνούσε οπίτι, όπου με το ίδιο νερό έπλενε τον μελλοθάνατο. Στη συνέχεια αυτός δεν έπρεπε να μείνει μόνος. Συνηθίζεται στο χωριό για κάποιον που χαροπαλεύει να λένε, ότι "αυτός πήρε το δρόμο για το *ara di cale*". Εκεί στην πηγή λέγουν ότι υπάρχει μια πέτρα με χαραγμένα πάνω τα λατινικά γράμματα *Delli Cal* ή *Del Cal*, όμως δυστυχώς δεν μπόρεσα να το επιβεβαιώσω κατά τη διάρκεια της έρευνας, αφού οι κά-

τοικοι απέφυγαν να με οδηγήσουν.

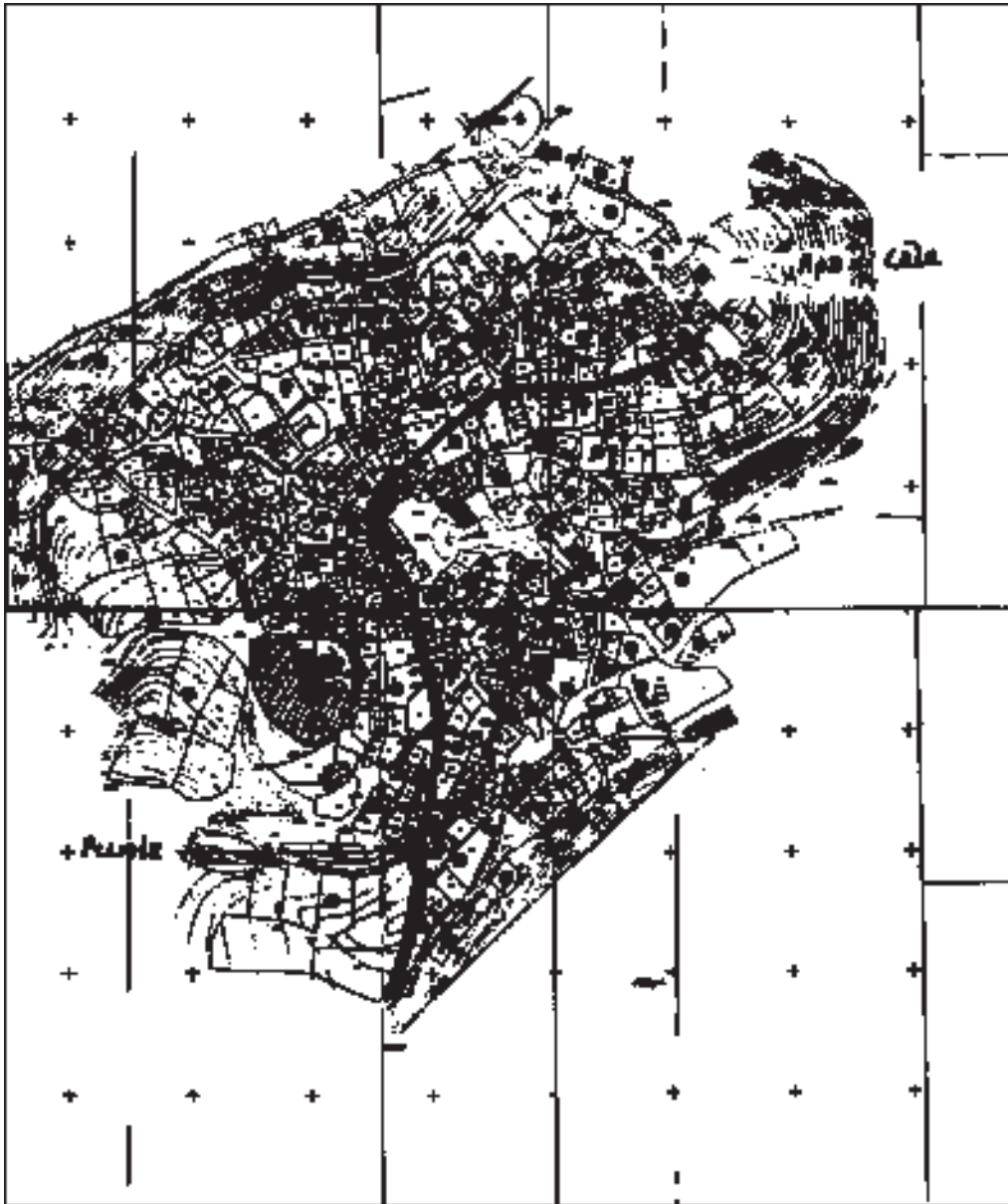
Η πέτρα φαίνεται να είναι το άλλο βασικό στοιχείο μαζί με το νερό, που χρησιμοποιείται χαρακτηριστικά ως κυματοθραύστης της αρνητικής διάθεσης/δύναμης των νεκρών προς τους ζωντανούς. Έτσι όχι μόνο οι τάφοι κατασκευάζονται από πέτρα ή ορίζονται με μια σειρά από πέτρες γύρω-γύρω αλλά και μια επίπεδη πέτρα τοποθετείται πάνω στο στήθος του αποθανόντος “για να τον εμποδίσει να σηκωθεί” όπως λένε, “να μη θρυκολακιάσει και βλάψει τους ζωντανούς”.

Πέρα από το νερό τα άλλα στοιχεία που συνδέονται άμεσα με τα ταφικά έθιμα, είναι είτε είδη διατροφής (κρασί, σιτάρι, ψωμί, ψάρι κλπ) ή πρόκειται για μοτίβα που χρησιμοποιούνται για τη διακόσμηση των πλουσίων τάφων, όπως άγγελοι με φτερά, πουλιά, κομμάτια ύφασμα. Τα μεν πρώτα αποτελούν βασικά στοιχεία των τελετουργιών που σχετίζονται με όλες τις φάσεις των διαβατηρίων ταφικών εθίμων (ταφή, πένθος και ανακομιδή των οστών), στα οποία έχουμε αναφερθεί διεξοδικά σε μια άλλη μας μελέτη¹⁰. Όσο για τα δεύτερα, φαίνεται να οφείλουν την υπαρξή τους στην επιρροή που δέχθηκαν οι πλούσιοι κάτοχοι των τάφων από δυτικά νεοκλασικιστικά, κεντροευρωπαϊκά και βαλκανικά πρότυπα, δηλώνοντας τη στενή σχέση αυτής της τάξης με τις βόρειες χώρες: Στη Μολδαβία, για να αναφέρουμε κάποια παραδείγματα, στρώνόταν ένα ύφασμα από το σπίτι μέχρι το νεκροταφείο, πάνω στο οποίο πατούσαν αυτοί που μετέφεραν το φέρετρο. Το ύφασμα αυτό οι γυναίκες άρχιζαν να το υφαίνουν αμέσως μετά το γάμο τους. Μετά το τέλος της κηδείας οι παρευρισκόμενοι μοιράζονταν το ύφασμα. Στην Γιουγκοσλαβία κρεμούν κομμάτια ύφασμα στους τάφους γιατί πιστεύουν ότι είναι καταφύγια των ψυχών¹¹. Όσο για τα φτερά, τα πουλιά και τους στρογγυλεμένους σταυρούς, που θυμίζουν φτερά, είναι κοινός τόπος στα βαλκάνια, ότι η ψυχή πετά και έχει ανάγκη από φτερά. Σε κάθε περίπτωση τα στοιχεία αυτά χρησιμοποιούνται ως διακοσμητικά μοτίβα των τάφων επιτελώντας τη λειτουργία της διαμεσολάβησης ανάμεσα στη ζωή και στο θάνατο.

Ας επανέλθουμε όμως στα δύο χαρακτηριστικά στοιχεία, την πέτρα και το νερό και ας προσπαθήσουμε να ανιχνεύσουμε τις σημασίες τους και σε άλλα συμβολικά συστήματα πέραν

των ταφικών μέσα σ'αυτή την κοινωνία.

Οι πέτρες σαν στοιχείο παρουσιάζονται με δύο σημασίες στη ζωή της κοινότητας: την τοπωνυμική τους διάσταση, όπου πέτρες με ονομασία ορίζουν το χώρο γύρω από το χωριό και συνοδεύονται από κύρια ονόματα (Katra al Giorgi, Katra al timpina, Katra ali Pirika, Katra di costa, Katra di Steburu). Έτσι προσωποποιούνται, όπως η πέτρα της γυναίκας του Ρόζα στην αυλή του λαογραφικού Μουσείου, που για χρόνια έκρυβε το μυστικό της γυναίκας. Από την άλλη μεριά, οι πέτρες αποκτούν τη μαγική τους ιδιότητα από συγκεκριμένους φορτισμένους ενεργειακά χώρους και χρησιμοποιούνται για μαγικές τελετουργίες (έξω από το ιερό της εκκλησίας, σταυροδρόμια και μύλος του χωριού). Είναι χαρακτηριστικό ότι εδώ είναι ο χώρος που προσδίδει τη μαγική τους ιδιότητα στο αντικείμενο. Το ίδιο συμβαίνει και με το άλλο στοιχείο, το νερό. Και εδώ ο χώρος προέλευσής του είναι που του προσδίδει τις ιδιότητές του, που αφορούν είτε στην ποιότητά του, είτε στις μαγικές του ιδιότητες. Έτσι, ενώ η βρύση της εκκλησίας έχει παγωμένο νερό γιατί περνάει κάτω από τους τάφους και μ'αυτό πλένονται οι νεκροί, μια άλλη βρύση φαίνεται να έχει την αποκλειστικότητα παροχής νερού για την τέλεση μαγικών και θεραπευτικών πρακτικών. Πρόκειται για την Punta, τη βρύση του δρόμου στην είσοδο του χωριού. Η συμβολική της σημασία πρέπει να αποδοθεί στο γεγονός, ότι βρίσκεται στην είσοδο του χωριού και σημαδεύει έτσι, όπως και σημαδεύεται από αυτό που ο Van Genper ονόμασε “υλικό πέραςμα”. Πολλές τελετουργίες που σχετίζονται με τον κύκλο της ζωής ενός ατόμου συνδέονται με την Punta. Μια από αυτές αφορά στην θεραπεία μικρών παιδιών 3, 4, 5 χρονών, που παρόλο το προχωρημένο της ηλικίας δεν είχαν ακόμη μιλήσει. Η πρακτική αυτή λεγόταν fashe και γινόταν από “μια γυναίκα που ήξερε απ' αυτά”. Πρωϊ-πρωϊ, πριν ακόμη περάσουν τα ζώα του χωριού για τη βοσκή, πήγαινε και άπλωνε τα φασκιά του παιδιού, τα οποία δεν μάζευε παρά το θράδυ μετά την επιστροφή των ζώων στο χωριό. Στη συνέχεια έβαζε το παιδί και τα φασκιά σε ένα τσουβάλι, το φόρτωνε στην πλάτη της και τόκανε βόλτες μέσα στην αυλή του σπιτιού. Μετά από αυτό το παιδί μιλούσε. Είναι σημαντική η μαρτυρία μιας γυναίκας, που μου διηγήθηκε το δι-



Εικ. 2. Κτηματολογικό διάγραμμα του Νυμφαίου

Fig. 2. Cadastal map of Nymphaion

κό της βίωμα περιγράφοντας μου τα συναισθήματα φόβου που την διακατείχαν και την περηφάνεια που ένοιωσε μόλις πρόφερε τη λέξη “δέκα”. “Ήταν” μου λέει “σαν να ξαναγεννήθηκα”. Η N.Belmont επεκτείνοντας τον συλλογισμό του Van Genner¹², σύμφωνα με τον οποίο το “υλικό πέρασμα” είναι κάτι παραπάνω από σύμβολο, στηριζόμενη σε μια σειρά θεραπευτικών πρακτικών, που γίνονταν σε παιδιά (πέρασμα παιδιών από ανοίγματα κοιλοτήτας, από σχι-

σμένο δέντρο κλπ), καταλήγει στο συμπέρασμα ότι κάθε “υλικό πέρασμα” ταυτίζεται με τη γέννηση στην ατομική της πραγματικότητα. Ο συμβολισμός που διαφαίνεται σε όλα τα έθιμα είναι η γέννηση. Έτσι το “υλικό πέρασμα” είναι κάτι παραπάνω από ένα σύμβολο, είναι μια εμπειρία βιωμένη απ’ όλους μας¹³. Η μαρτυρία της πληροφορήτριάς μας δε μπορεί παρά να επιβεβαιώσει αυτόν τον θεωρητικό συλλογισμό.

Το νεκροταφείο του Νυμφαίου φαίνεται να

αντανακλά πολλούς από τους συνειδητούς και ασυνειδητούς κανόνες, που χαρακτηρίζουν τις δομές και τις πρακτικές αυτής της κοινωνίας. Έτσι, ενώ κοινή μαρτυρία όλων αποτελεί το γεγονός, ότι ο καθένας θάβεται με τους συγγενείς του, είναι από τις πρακτικές της ταφής που μας φανερώνουν τους μη ομολογούμενους γαμήλιους κανόνες και τις αντίστοιχες ιδεολογίες, που θέλουν την νομιμοποίηση της θέσης της παντρεμένης γυναίκας μόνο εφόσον αυτή τεκνοποιήσει, τον ορισμό της κοινωνικής θέσης του καθένα σε σχέση με το σπίτι, στο οποίο εγκαθίσταται μετά το γάμο του (είναι χαρακτηριστικά σημαντική η διάσταση του σπιτιού/συμβόλου όπως αυτή διαφαίνεται από τον όρο “σπιτόγαμπρος” αντί του σόγαμπρος που συναντάται συνήθως στα άλλα μέρη της Ελλάδας).

Ο χώρος ταφής των νεκρών αποτελεί βεβαίως μια μικρογραφία του χωριού, με παρεκκλίσεις ενδεχομένως και υπερβάσεις, που οφείλονται κυρίως σε λόγους πρακτικής, έχει ωστόσο τους δικούς του αυστηρούς κανόνες, που δηλώνουν άμεσα το ποιοί νομιμοποιούνται ή όχι να είναι μέλη της κοινότητας, γεγονός, που δεν συμβαίνει τόσο απροκάλυπτα στην περίπτωση του κοινωνικού χώρου των ζωντανών. Έτσι, “ξένοι” θεωρούνται όσοι παρεκκλίνουν της χριστιανικής ηθικής και γίνονται αυτόχειρες, τα αβάπτιστα μωρά, που δεν διαθέτουν “όνομα”, άρα κοινωνικό πρόσωπο (persona), οι στρατιώτες, που δεν κατάγονταν από το χωριό, αλλά ιδιαίτερα οι Ρουμάνοι, που δεν γίνονταν αποδεκτοί ούτε καν στον περιβάλλοντα χώρο του νεκροταφείου.

Η στάση των ζωντανών προς τους νεκρούς είναι αμφιθυμική και ομόλογη, θα λέγαμε, της θέσης που καταλαμβάνει το νεκροταφείο μέσα στον κοινωνικό χώρο του χωριού αλλά στην άκρη αυτού. Ενώ αποφεύγουν να συχνάζουν στο χώρο του νεκροταφείου -οι γυναίκες κατά τα ψυχοσάββατα, για παράδειγμα, δεν συνηθίζουν να μοιράζουν τροφές στο νεκροταφείο, όπως συμβαίνει σε άλλα μέρη της Ελλάδας, αλλά μόνο στη γειτονιά- εκκλησιάζονται κάθε Κυριακή στην κεντρική τους εκκλησία που βρίσκεται μέσα στο χώρο αυτό. Ενώ η συμπεριφορά μου -η μακρά παραμονή μου στο χωρό του νεκροταφείου κατά τη διάρκεια της επιτόπιας έρευνας- έγινε αντικείμενο σχολιασμού (πολλές φορές μου τέθηκε το ερώτημα “αν δεν

φοβάμαι που περνώ τόσες ώρες μόνη μου εκεί”), ωστόσο ο χώρος αυτός δεν αποκλείεται εξ ολοκλήρου από την κοινωνική ζωή της ομάδας: ήταν για παράδειγμα ακριβώς έξω από το νεκροταφείο ο χώρος όπου παλιότερα συναρθροίζονταν οι νέοι του χωριού να κάνουν το έθιμο της “κούνιας” (Aliaga), όπου και ανακυρύσσονταν μέσα από συμβολικό λόγο τα νέα ζευγάρια της χρονιάς. Τη στάση αυτή της “κοντινής αποχής” μπορούμε να παρομοιάσουμε με εκείνη των κατοίκων του Minot της Γαλλίας. Η έρευνα εκεί έδειξε, ότι η σχέση των ζωντανών με τους νεκρούς προσομοιάζει με τις σχέσεις, που διατηρούν οι κάτοικοι με τους εξαχιστείας συγγενείς τους: “είμαστε μακριά από κοντά”¹⁴.

Το μεγαλύτερο κατά τη γνώμη μας ενδιαφέρον παρουσιάζει το γεγονός, ότι το νεκροταφείο αποτελεί μικρογραφία του χωριού με κυρίαρχο άξονα/σύμβολο τον κεντρικό δρόμο. Ο άξονας/σύμβολο δρόμος μπορεί να αιτιολογηθεί πολλαπλά. Πρώτα απ’ όλα ο “δρόμος” ως στοιχείο της κοινωνικής πραγματικότητας κατέχει την ουσιαστικότερη θέση στον τρόπο κοινωνικής και οικονομικής οργάνωσης του χωριού. Ας θυμηθούμε, ότι πρόκειται για μια οικονομία μεταπρατικού τύπου, όπου όλα τα βασικά είδη διατροφής εισάγονται, αφού δεν υπάρχει πρωτογενής παραγωγή, όπου οι άνδρες και από τις τρεις τάξεις μετακινούνται συνεχώς και δεν διαμένουν στο χωριό. Έτσι θα λέγαμε, ότι ο δρόμος γίνεται ένα σύμβολο της ιδεατής πραγματικότητας εκφράζοντας ωστόσο συνθήκες υλικής πραγματικότητας. Έχει παρατηρηθεί και σε άλλες κοινωνίες, όπως σε μια κοινωνία της Ινδονησίας, να συνδέονται ακόμα και οι διαδικασίες παραγωγής της οικονομίας (απόσταξη, βάψιμο, ζύμωση) με τα ταφικά έθιμα¹⁵.

Η υιοθέτηση του δρόμου ως συμβόλου ενσωμάτωσε όμως και την βασική αρχή της γραμμικής πορείας του ανθρώπου από τη γέννηση στο θάνατο. Θα λέγαμε, ότι ο χώρος του χωριού οργανώθηκε κοινωνικά από τους ανθρώπους του κατ’αναλογία του κύκλου της ανθρώπινης ύπαρξης, όπου η είσοδος στο χωριό παρουσιάζεται συμβολικά ομόλογη προς τη γέννηση, punta, με την είσοδο από την άλλη άκρη του χωριού ταυτόσημη με τον θάνατο, ara di cale. Και στις δύο περιπτώσεις το στοιχείο που συνοδεύει τόσο την γέννηση όσο και το θάνατο

είναι το νερό. Η μη διαφοροποίηση του στοιχείου στις δύο περιπτώσεις μαρτυρεί τουλάχιστον την μη διακοπή της επικοινωνίας του ενός από τον άλλο κόσμο. Είναι γνωστή ιδιαίτερα στον βαλκανικό χώρο η γενικευμένη αρχή της κατασκευής όλων αυτών των κρηνών, που συναντάμε στα βουνά. Η αιτιολογία που δίνεται τόσο από χριστιανούς όσο και από μουσουλμάνους είναι ότι οι προσφορές γίνονται από ιδιώτες “για νάχει η ψυχή αυτού που την προσφέρει να πει και να δροισιστεί όταν πεθάνει”. Η πέτρα που συνοδεύει το νεκρό στις ταφικές τελετές μπορεί να ειπωθεί ως στοιχείο αντίθετο του νερού στη δυαδική λογική, υγρό/ ξερό, και με αυτήν την ιδιότητα αφ’ενός ταυτίζεται με τους νεκρούς (νεκρός είναι στεγνός από υγρά άρα σαν πέτρα)¹⁶ και χρησιμοποιείται στις μαγικές τελετουργίες με το αντίστοιχο συμπληρωματικό της, το νερό (Σε μια τέτοια μαγική πρακτική μου αναφέρθηκε ότι χρησιμοποιούν τρεις πέτρες: μια έξω από το Άγιο Βήμα, μια από το μύλο και μια από το σταυροδρόμι και αμίλητο νερό από τρεις θρύσες αντίστοιχα). Ορισμένοι βαλκανικοί λαοί πιστεύουν, ότι στις πέτρες αναπαύονται οι ψυχές των νεκρών: πέτρες μέσα σε κουφάλες δέντρων στην Αλβανία, πέτρες στις αυλές των σπιτιών ή δίπλα στο τζάκι στους Σλαύους, πέτρες στην άκρη του δρόμου στη Χίο, πέτρες κεφαλάρια στους τάφους στη Μάρνη¹⁷.

Το νεκροταφείο του Νυμφαίου αποτελεί μέρος του κοινωνικά οργανωμένου χώρου της κοινότητας απαντώντας στις ανάγκες χαρτογράφησης, ταξινόμησης, αλλά και ιεράρχησης των κατηγοριών που διέπουν αυτήν την κοινωνία. Έτσι χρησιμοποιούνται, όπως υποστηρίζει και ο E. Leach, διακρίσεις όπως πάνω/κάτω, δεξιά/αριστερά, οι αναλογίες του ανθρώπινου

σώματος, η κοινωνική σειρά και το φύλο αλλά και συμβολοποιούνται τα ιδιαίτερα εκείνα στοιχεία που στιγματίζουν το πολιτισμικό σύστημα αυτής της κοινωνίας (δρόμος, σπίτι). Σε καμιά όμως περίπτωση η οργάνωση του νεκροταφείου δεν υποδεικνύει εδώ και την κοινωνική οργάνωση της κοινωνίας, όπως συμβαίνει για παράδειγμα στους Μερίνα της Μαδαγασκάρης, όπου τα ταφικά έθιμα και ο τάφος που σκοπεύει να καταλάβει κάποιος παίζουν σημαντικό ρόλο στον καθορισμό της ομάδας, με την οποία θα συνεργαστεί εν ζωή¹⁸.

Χρησιμοποιώντας αυτό το σχέδιο ερμηνείας για τα συμβολικά συστήματα ταφής με παράδειγμα την περίπτωση Νυμφαίου Φλώρινας θα ήθελα να τονίσω ότι περαιτέρω ενδεχόμενες υποθέσεις δεν θα μπορούσαν να διατυπωθούν παρά μόνο μετά από εκτεταμένη επιτόπια έρευνα, που θα αναζητούσε τόσο τα πολιτισμικά στοιχεία, όσο και τα χαρακτηριστικά της κοινωνικής και οικονομικής της οργάνωσης μέσα στη δυναμική της ιστορικής τους εξέλιξης. Στα πλαίσια αυτά θα πρέπει να ειπωθεί και η ιδιωτική πρωτοβουλία του ατόμου, που καταγόμενο από το χωριό, αποφάσισε να χρηματοδοτήσει αυτήν την έρευνα που θα είχε συμβουλευτικό χαρακτήρα στόχος η ανάπλαση και ανάδειξη ενός βιωματικού χώρου, όπως ο χώρος του νεκροταφείου που περιγράψαμε, σε μνημείο. Έτσι όχι μόνο οι παραδοσιακές δομές και πρακτικές αντανakλώνται στην οργάνωση ενός βιωματικού χώρου, αλλά και οι νέες νοοτροπίες, όταν στα πλαίσια της νεωτερικότητας ο χώρος αυτός μετατρέπεται για παράδειγμα σε μνημείο. Εξ’ άλλου οι δομές, οι πρακτικές και οι νοοτροπίες “σημαίνουν”, όταν δεν θεωρούνται στατικά αλλά δυναμικά μέσα στην ιστορική τους εξέλιξη.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. M. Godelier, *L'idéal et le matériel*, Paris, Fayard, 1984.

2. L. Danforth, *The Death Rituals of Rural Greece*, Princeton U.P., 1982.

3. Για την ερμηνευτική προσέγγιση του Geertz, και την έννοια habitus του Bourdieu, που εδώ αποδίδουμε με τον όρο “πρακτική” βλ. O. Lee III, “Observations About the Culture Concept: Clifford Geertz and Pierre Bourdieu” *Berkley Journal of Sociology: A Critical Review*, XXXIII, 1988, pp 115-130. Για την κατασκευή του συναισθήματος βλ. V. Crapanzano, *Reflexions sur une anthropologie des émotions*, *Terrain* 22, 1994, pp 109-117. και Rosaldo, *Toward an anthropology of self and feeling* in R. Shweder, R. LeVine (eds), *Culture Theory. Essays on Mind, Self and Emotion*, Cambridge U.P. 1984 ενώ για την κατασκευή του συναισθήματος σε εθνογραφικά παραδείγματα του ελλαδικού χώρου βλ. Ν. Σερεμετάκη, *Η τελευταία λέξη στις Ευρώπης τα άκρα*, Νέα Σύνορα Λιθάνη και Ε. Papataxiarchis, *Emotions et stratégies d'autonomie en Grèce égéenne*, *Terrain* 22, 1994, pp 5-20.

4. Για τη σχέση ανθρώπου/χώρου και συγκεκριμένα για τον συμβολισμό του χώρου βλ. ενδεικτικά C. Levi-Strauss, *Θλιβεροί Τροπικοί*, Χατζηνικολή, 1979, Ε. Leach, *Πολιτισμός και Επικοινωνία*, Καστανιώτης 1993, αλλά και F. Levy, M. Segaud, *Anthropologie de l'espace*, G. Pombidou, 1983. Για την ανθρωπολογική προσέγγιση του θανάτου βλ. χαρακτηριστικά, L. Danforth, *The Death Rituals of Rural Greece*, Princeton U.P. R., 1982. Huntington P. Metcalf, *Celebrations of Death*, Cambridge U.P. 1979, Σερεμετάκη, *Η τελευταία λέξη στις Ευρώπης τα άκρα*, Νέα Σύνορα Λιθάνη, 1994.

5. Ν.Κατσάνης, *Ονομαστικό Νυμφαίου (Νέβεσκα)*, Μακεδονική Βιβλιοθήκη 72, Θεσσαλονίκη, 1990. και Ν. Λούστας, *Η ιστορία Νυμφαίου- Νέβεσκα* Φλωρίνης, Θεσσαλονίκη, 1994.

6. Ν.Κατσάνης, *Ονομαστικό Νυμφαίου (Νέβεσκα)*, Μακεδονική Βιβλιοθήκη 72, Θεσσαλονίκη, 1990.

7. Ν.Λούστας, *Η ιστορία Νυμφαίου -Νέβεσκα*

Φλωρίνης, ό.π.

8. Για τον ισχυρό δεσμό αδελφού/αδερφής και το ζήτημα της αιμομιξίας έτσι όπως παρουσιάζεται σε φανταστικό επίπεδο μέσα στην προφορική παράδοση βλ. την ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα προσέγγιση της Μ. Ξανθάκου πάνω στο τραγούδι του νεκρού αδελφού στις παραλλαγές της Μάνης: Μ. Χανθάκου, *Le voyage de frère mort ou le mariage qui tue*, *Etudes Rurales*, 97-98, 1985, pp. 153-189.

9. Ν.Κατσάνης, *Ονομαστικό Νυμφαίου* ό.π. σ. 78.

10. Φ. Τσιμπρίδου, Το κρασί σε ταφικά έθιμα του παραδοσιακού πολιτισμού της Μακεδονίας και της Θράκης, *Πρακτικά Ε' Τριήμερου Εργασίας Αμπελοοινική Ιστορία στο χώρο της Μακεδονίας και της Θράκης*, Νάουσα 17-19 Σεπτεμβρίου, 1993. Τεχνολογικό Πολιτιστικό Ίδρυμα Ε.Τ.Β.Α. (υπό έκδοση)

11. P. Stahl, *Le départ des morts*, *Etudes Rurales*, 1987, 105-106.

12. Van Gennep, *Les rites de passage*, Paris, Ricard, 1981 (1909).

13. N. Belmont, *Propositions pour une anthropologie de la naissance*, *Topique*, 1989, 43, pp.7-18. Για την ανθρωπολογία της γέννησης μέσα από παραδείγματα του ελλαδικού χώρου βλ. Α.Μπούσκου, *Ανθρωπολογία της γέννησης*, *Αρχαία Ελληνικής Ιατρικής*, 8, 1991, σ. 252-56

14. F. Zonabend, *Les morts et les vivants*, *Etudes Rurales* 52, 1973,

15. Huntington P. Metcalf, *Celebrations of Death*, Cambridge U.P., 1979, p.55

16. Για τη δυαδική λογική του υγρού/ξερού και την απειλή που επιφέρει το μάτιασμα μετατρέποντας το υγρό σε ξερό άρα το ζωντανό σε νεκρό, ιδιαίτερα για τις μεσογειακές κοινωνίες βλ. A. Dundes, *Wet and Dry, the Evil Eye. An Essay in Indo-European and Semitic Worldview*, in A. Dundes (ed), *The Evil Eye. A Folklore Casebook*, New York, London, Garland Pub, 1981.

17. P. Stahl, *Le départ des morts*, ό.π.

18. Huntington P. Metcalf, *Celebrations of Death*, Cambridge U.P., 1979 p. 65.



F. TSIMPIRIDOU

*SPACE AND SYMBOLIC BURIAL SYSTEMS.
THE CASE OF NYMPHAIIO, FLORINA*

SUMMARY

This is an ethnographic study of space as it is seen through the burial practices of a mountainous village in Macedonia. The analysis of the symbolic systems concerning the burial practices as well as the social dimension of the latter, has led to the search for other parameters which could explain space organization. More specifically, the study of the historical past of the village, as seen through the professional activities of its inhabitants, has revealed certain principles of organization, the same way the memories of the people helped the reconstruction of this same past, for which archive sources and historical studies were silent. It is an anthropological study of the space which using both fieldwork and the social memory of people, is trying to understand the present through the organization of the space and the dialectics of man/nature.

More specifically, the cemetery of Nymphaio is part of the socially organized space of

the community, reflecting internal categorizations and hierarchies through categories-symbols which characterize the social and cultural reality of this society. Thus, both spatial divisions (upper/low), proportions of the human body, social rank, gender and elements which in the social game played an important role in the construction and reproduction of the community in the *longue durée* such as the street and the house, are used in this study. The street which in its real and symbolic dimension is inseparably linked to the productive activities of the three social strata of the community, is used in the cemetery to declare metaphorically the route from life to death. On the other hand, the house of the nuclear family which is the main point of reference in social life, becomes the basis on which the space of the cemetery and, in proportion, people in the other world, are arranged.

